

Rodolfo Cerrón-Palomino (Lima)

## Guamán Poma redivivo o el castellano rural andino

"Y algunos yndios se hacían ladinos, los **yanaconas** dezían: "Obeja **chincando** **pacar tuta** buscando, **mana tarinchos**, **uira cocha**". Como los mestisos del Cuzco y de Xacxauana y de Cochacalla decía: "Ya, señor, **sara paruyando**, capón asando, todo comiendo, mi madre pariua, yo agora mirando chapín de la mula". Y ancí los unos como los otros pasaron grandes trauajos, los yndios como los cristianos [...]"

Guamán Poma ([1615] 1980: 367)

### 0 Introducción

En la presente comunicación<sup>1</sup> daremos a conocer la experiencia lingüística de TALPUY, institución de carácter privado, tal como se trasunta en *Minka*, revista que ha sido concebida como órgano de difusión y consulta para las poblaciones rurales del Valle del Mantaro, en la sierra central del Perú. La labor de la institución mencionada está orientada, fundamentalmente, hacia el rescate y la revaloración de la ciencia y tecnología ancestrales andinas, como un esfuerzo por contrarrestar los efectos devastadores de las tendencias modernizantes y desarrollistas propiciadas por la sociedad dominante

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el seno del Coloquio Internacional "El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica", organizado por el *Ibero-Amerikanisches Institut PK* de Berlín, del 23 al 25 de setiembre de 1993. Agradecemos a José Luis Rivarola y Juan Carlos Godenzzi por sus oportunas sugerencias.

que, a la par que subestima y silencia dicho saber ancestral, agrava las condiciones de explotación y marginación en las que se encuentra sumido el campesino. Dentro de tal contexto, la revista *Minka*, en su afán por llegar a la población rural, se ha visto en la necesidad de buscar una mejor sintonización con el destinatario, hallándose de pronto involucrada en medio de los conflictos idiomáticos propios de la región. En lo que sigue, luego de ofrecer el contexto general dentro del cual se efectúa la experiencia mencionada, se verá de qué manera fue perfilándose, a lo largo del trabajo directo con las comunidades, la urgencia de revalorar no sólo los aspectos materiales de la cultura sino también los espirituales, en este caso las lenguas, tanto en su manifestación vernacular como en su ahormación con el castellano de la zona. Sobre la base de los materiales publicados por la revista se podrán apreciar algunas de las particularidades más saltantes del castellano rural forjado en el terreno de los conflictos idiomáticos generados por la situación de dominación secular. En la proximidad de los cuatrocientos años de escritas las mil páginas dirigidas al rey por el cronista indio Guamán Poma de Ayala puede advertirse de qué modo la prosa difícil y escabrosa, traspasada de quechuismos de todo orden, continúa reeditándose en el castellano de los escribientes rurales del área andina.

## 1 Diglosia y glotofagia

Quienquiera que recorra turísticamente los pueblos de la parte baja del valle del Mantaro se llevaría la impresión de estar frente a comunidades monolingües de habla castellana. En verdad, casi igual percepción podría obtenerse de una rápida excursión por los pueblos altoandinos, a una y otra banda del río Mantaro. Es más, no dudamos que dicha impresión podría fácilmente "confirmarse" mediante estadísticas censales que, en materia lingüística, siempre han sido defectuosas, por lo menos en relación con la población vallemantarina. Sin embargo, un recorrido más detenido por los mismos pueblos, y sobre todo empleando como lengua de relación el huanca, podrá convencer hasta al más escéptico que la lengua ancestral sigue vigente, aunque practicada en el fuero interno del hogar y a espaldas del ciudadano. Pero incluso sin necesidad de hacer tal excursión, basta-

rá con que el visitante se asome a los alrededores del mercado central de Huancayo, durante la feria dominical, para asistir a un espectáculo asombroso de interacción lingüística en el más puro y castizo quechua huanca.

Lo dicho, sin embargo, tampoco quita que reconozcamos que la supervivencia de la lengua se distribuya desigualmente en las tres provincias del valle. Así, en líneas generales, el quechua persiste mayormente en la provincia de Huancayo antes que en la de Jauja y en ésta antes que en la de Concepción. En efecto, es en los distritos concepcioninos de la parte baja del valle donde la lengua ancestral parece estar — si ya no lo está — en virtual proceso de extinción, pudiendo hablarse entonces de una verdadera mudanza idiomática en favor del castellano. Un proceso semejante, aunque en ciernes, parece afectar igualmente al resto de las comunidades ribereñas tanto huancaínas como jaujinas. En ellas, especialmente en la población adulta y anciana de las áreas rurales, y entre las mujeres predominantemente, la lengua es manejada aún, casi clandestinamente, en el contexto cerrado del hogar y en la privacidad de la interacción intracomunitaria. Dicho uso se hace ligeramente extensivo a los pueblos altoandinos de las tres provincias. En todos los casos, salvo quizás entre la población eminentemente rural y anciana, el empleo del quechua se ve avasallado por el del castellano, que constituye la lengua *dominante* en todo el valle. En efecto, tendremos que admitir que, en el estado de cosas actual, es difícil que haya en todo él un hogar donde se practique un monolingüismo quechua absoluto: hasta en las chozas más humildes e inaccesibles de las estancias — y en el peor de los casos — por lo menos se entiende el castellano. De manera que, en líneas generales, podemos afirmar que las comunidades vallemantarinas presentan una situación típica de bilingüismo con diglosia.

Ahora bien, decir que las comunidades del valle son castellano-hablantes predominantemente requiere de una precisión. Porque ciertamente el tipo de castellano que corre en boca de los pobladores (exceptuando entre éstos a los ciudadanos, de procedencia por lo general foránea) dista mucho de aproximarse al normativo. Se trata, en efecto, del llamado castellano *motoso*, que acusa una fuerte influencia quechua. Dicha impronta no sólo se manifiesta en la pronunciación y en el manejo frecuente de términos quechuas o

quechuizados — aspectos fácilmente perceptibles incluso por el propio motoso — sino también, de manera más sutil, en los niveles sintáctico-semánticos. Se da, pues, el caso frecuente de motosos que se mofan de otros motosos: quienes se expresan diciendo, por ejemplo, *a cortar alfa está yendo* o *silencio estaba la plaza* se burlan de los que dicen *a cuchur alfa istá indu* o *silinciu istaba il plaza*, respectivamente. Nótese que, para las dos expresiones, las alternativas correctas, desde el punto de vista normativo, serían *va a cortar alfalfa* y *la plaza estaba silenciosa*. Estas últimas no son, sin embargo, las modalidades expresivas comunes del castellano vallemantarino — y andino en general (cf. Cerrón-Palomino 1990) —, aprendido dentro de un contexto diglósico, muchas veces por razones de supervivencia, o a través de la escuela, que, tradicionalmente, jamás tomó en serio la extracción lingüística de los alumnos: indistintamente se enseñó en castellano cual si *todos* ellos fueran de habla castellana. Como era de esperarse, los rasgos de la motosidad prevalecieron a despecho, muchas veces, del grado de instrucción superior y de la profesionalización de los hablantes (ver, por ejemplo, las anécdotas y los comentarios proporcionados al respecto por Arauco Aliaga 1984). Tenemos aquí, como se ve, una nueva situación diglósica, esta vez al interior del castellano peruano: los usuarios de la variante A (castellano normativo) oprimen y discriminan a los hablantes de B (castellano andino-motoso).

## 2 El reto de la autoafirmación linguo-cultural

En el contexto caracterizado en las secciones precedentes, el proyecto de *Minka* se propone la recuperación del saber andino mediante el trabajo sistemático y coordinado entre el técnico y el campesino. Se trata de un intento por redescubrir los valores ancestrales, en materia de ciencia y tecnología, menospreciados — cuando no suplantados — por la ideología del "progreso" y del "desarrollo" de corte capitalista. Ello significaba, de entrada, enfrentarse con una actitud hostil no sólo de los miembros de la sociedad dominante sino incluso de los propios campesinos que interiorizaron para sí el mito de la modernización.

Como lo hemos señalado en otra parte (cf. Cerrón-Palomino 1989: Cap. VI), en el valle del Mantaro, como en ningún otro sitio tal vez, tuvo tanto éxito el mito del "progreso". Y el vehículo más eficaz de éste ha sido la escuela. El rol deculturizador de ésta fue corroborado por los investigadores de *Minka* en sus repetidas salidas al campo, como lo prueban los diversos testimonios recogidos de boca de los propios campesinos: hijos enfrentados a sus padres, enrostrándoles el seguir aferrados a técnicas agrícolas "atrasadas" y burlándose de sus conocimientos y creencias ancestrales. Véase, por ejemplo, la siguiente muestra. Una madre campesina esperaba que la luna "madurase" a fin de disponerse a sembrar. Le dijo entonces a su hijo mayor: "Allí vamos a sembrar todavía, falta que la luna madure". "¡Cojudezas!", exclamó el hijo, y agregó: "Ahora mismo voy a sembrar yo; siembra y verás que no faltará, yo no soy como tú, que creen en esas cosas" (*Minka* 13: 16). De esta manera, el saber andino, producto de una experiencia milenaria, según el cual no es recomendable sembrar en época de luna nueva era desbaratado de manera insolente por el campesino moderno "progresista", entrenado dentro de los cánones de la ciencia occidental. Véase igualmente el siguiente juicio: "El guano de corral es pura tontería, mejor es de la tienda". Con lo que queda asegurada la dependencia de la economía mercantil y el abandono de los recursos autárquicos tradicionales, con la consiguiente ruptura del equilibrio ecológico debido al empleo masivo de los fertilizantes de naturaleza química.

Frente a la situación de autodespojo cultural dictado por el mito del progreso la labor de TALPUY resultaba ciertamente una verdadera empresa de "rescate" y "redescubrimiento". Esta se haría a través del diálogo, horizontal y no vertical (paternalista), especialmente con las generaciones ancianas de campesinos, verdaderos depositarios del saber ancestral, a quienes felizmente no alcanzó el mensaje deculturizador de la escuela. Gracias a ello, al relato de abuelos y abuelas, fue resurgiendo el auténtico saber andino reflejado en las distintas técnicas de la ciencia agrícola, ganadera, alimentaria, médica, astronómica y humana en general, muchas de ellas no sólo compatibles con las de la cultura occidental sino incluso superiores y menos dañinas en cuanto a sus efectos y secuelas ulteriores. Pero no solamente se trataba de la recuperación de tales conocimientos (tarea, al fin, propia de los antigüalleros): también era forzoso incentivar la retransmisión

de dichos valores entre las generaciones jóvenes, especialmente entre los niños, de modo de contrarrestar los efectos nocivos y alienantes de la escuela en materia de cultura andina. De allí que otra de las tareas que se impuso la mencionada institución fue la organización de concursos, en convenio con la Dirección Departamental de Educación, entre los escolares. Teniendo como objetivo fundamental el "rescate y revaloración del conocimiento andino", tales concursos fomentaban el conocimiento de aspectos tanto prácticos e inmediatos como propiamente teóricos y humanísticos. Así, por un lado, se les pedía la confección de muestras de herbolarios (medicinales y dañinos), semillas, insectos maléficos y benéficos y tipos de tierras; de otro lado, se les pedía también la redacción de testimonios sobre diversas actividades, ocupaciones y recreos, como el ciclo agrícola, las fiestas y costumbres, el manejo de suelos, aguas y fertilizantes, la elaboración de instrumentos, etc. Obviamente, como señalan sus patrocinadores, "más que ubicar a los mejores alumnos, el objetivo principal de [los concursos era] continuar con la reflexión e identificación campesina entre escolares y pueblo en general" (*Minka* 18-19: 38). De esta manera, los concursos tuvieron la virtud de romper la barrera de la transmisión cultural impuesta entre padres e hijos, incrementándose el diálogo entre abuelos y nietos, ante el estupor de los propios padres, que no podían entender la revaloración de aquellos conocimientos que la escuela les había hecho abjurar. Así, pues, la autenticidad de la ciencia campesina había que redescubrirla de entre los ancianos para ponerla al servicio de las nuevas generaciones.

### 3 La lengua: entrada y receptáculo

Siendo bilingües diglósicas las comunidades del valle, no existía, aparentemente, ningún problema de comunicación entre los investigadores del grupo TALPUY y los campesinos. Cualquier barrera comunicativa achacable al manejo de distintas variedades de castellano quedaba descartada toda vez que el equipo de técnicos incluía en su seno a profesionales de la región. Pero, además, la revista constituye un esfuerzo por conseguir la mayor accesibilidad posible, valiéndose para ello de un registro que reduce al máximo todo metalenguaje técnico y científicista y, de otro lado, haciendo uso regular del

castellano rural, tal como corre en boca de los campesinos. No es difícil advertir que esta solución al problema de la comunicación no sólo escrita, por medio de la revista, sino también oral, en el trato con los campesinos, fue surgiendo gradualmente, a través del trabajo constante con los comuneros, recogiendo sus críticas e incorporando sus sugerencias.

De esa manera, en el esmero por entablar un diálogo fluido, los mencionados investigadores cayeron muy pronto en la cuenta de que la tarea de recuperación de la ciencia y cultura andinas no sería plena si no se las abordaba no ya solamente a través del castellano rural sino por su vía genuina de acceso: el quechua. Como lo señalan acertadamente, dicho "conocimiento se comunica y entiende mejor en la lengua materna o sea el quechua o en su dialecto (wanka). Esta [sic] pierde esencia cuando se convalida con el castellano" (*Minka* 15: 4). No es, pues, suficiente contentarse con una información "traducida" al castellano; hay que aprehenderla, en lo posible, en su propia lengua. "Nuestras abuelas ("chacuash-mama") son las que más han acumulado anécdotas, mitos, leyendas, cuentos y narraciones relacionados con la actividad agrícola. Ellas son uno de los soportes más importantes de la cultura andina" (*Minka* 15: 4). La lengua aparece entonces no sólo como la puerta de acceso obligada, y a veces insustituible, para redescubrir y revalorar la cultura andina sino que ésta misma se sustenta y preserva por medio de ella: es su vehículo natural. La restauración del saber andino, por consiguiente, implica la revaloración de la lengua: ésta es la garantía de su supervivencia frente a los mecanismos desestructuradores de la sociedad glotofágica. Así lo entienden los del grupo TALPUY cuando apuntan que "[las] alternativas de desarrollo sólo serán posibles si los comuneros del Valle del Mantaro seguimos firmes en nuestras costumbres, fiestas y tradiciones. *Si seguimos hablando nuestro idioma huanca*, si creemos en nuestras propias fuerzas y trabajamos con toda la comunidad en la solución de nuestros problemas" (*Minka* 14: 2, énfasis agregado).

Así, pues, la revista asume la defensa de la lengua como elemento consustancial de la cultura. En las secciones siguientes nos ocuparemos de este esfuerzo por reivindicar la lengua ancestral.

### 3.1 *Quechuismos inevitables: el desquite léxico-semántico*

Salvo raras ocasiones, los textos de *Minka* constituyen comentarios o acotaciones, cuando no parafraseos, de las versiones recogidas de los propios campesinos; pero también son frecuentes los relatos y testimonios directamente transcritos o redactados por los colaboradores. En el primer caso estamos frente a textos que, expresados en un estilo sencillo e informal y usando el castellano regional, se refuerzan y apoyan con citas directas y espontáneas entresacadas de los testimonios recopilados; en el segundo caso, que constituye un discurso eminentemente coloquial, estamos frente al empleo del más puro y fresco castellano rural de la zona. Un tercer tipo de texto lo forman las composiciones, relatos y resúmenes en quechua, frecuentes en los últimos números de la revista. Dejando de lado dicho corpus, los demás textos aparecen saturados de términos quechuas correspondientes a los campos semánticos tratados en cada uno de los números de la publicación. Sin pretender agotar la lista, allí están los léxicos pertenecientes a las calidades de tierra, las etapas de cultivo, los ciclos de producción agrícola, su almacenamiento, los sistemas de trabajo, la elaboración de productos, las herramientas, la alimentación, las enfermedades y su cura, las fiestas y los juegos, para no hablar de las plantas, hierbas, animales e insectos, etc. Tales vocablos aparecen a menudo con su traducción respectiva al lado (y entre paréntesis o entre comillas) y en otras ocasiones, cuando ello no es suficiente, se recurre a la definición. De otro lado, los quechuismos sirven para sintetizar o resumir las descripciones hechas en castellano. En ambos casos se busca garantizar la comprensión del texto por parte de los que no se sienten muy cómodos con el castellano regional como por quienes ignoran su variedad rural.

Como prueba de lo señalado citamos el siguiente pasaje del texto "Jala talpuy" (siembra de maíz), que constituye una descripción hecha por el dibujante Mario Villalba, del distrito de Huancán (la cita se ajusta al original en forma fidedigna, respetando incluso los deslices ortográficos; salvo aclaración previa, la misma observación deberá tenerse en cuenta en las demás acotaciones):

"El hára, su esposa, sus hijos y sus peones mincados, ya en la chacra, haciendo un pequeño descanso con el chaccheo de la coca, el hára pone



'la pichana' (barredor de terroncito que abre bien la apertura de zurco), en el arado en la parte que abre el zurco, y empieza a abrir el 'srhúka' (zurco) y su esposa la 'Mujuika' (sembradora), sigue el srhúka recién abierto tras del 'srhúkador' (abridor de zurco) haciendo el 'piwan' (hechadora de maíz en el srhúka abierto), o sea el jala talpuy.

Los srhúkas hechados de maíz es tapado a que se llama el 'jala pampay' (tapar con los pies el srhúka de maíz) hecho por los peones minkados, y los hijos de los mismos agricultores, que ellos, en la hora del jala pampay, de paso antes de tapar el 'srhúka' de maíz; van haciendo el 'Mulupay' (echando habas en el zurco de maíz hechado). El jala talpuy con el mulupay es tapado por los pies los srhúkas de maíz. El hijo mayor del srhúkador o un minkado hace el 'Manyanchay' que consiste en complementar el srhúkay con el allachu grande, por los lados de los bordes de la chacra.

Este es el jala talpuy, que a la vez ha sido terminado como cinco o seis terrenos de maíz en todo el día. Con tres buenas descansadas. Luego descansan y vuelven todos a la casa del 'talpuchigu' (el que se hizo sembrar maíz en su chacra), llegado a la casa guardan las herramientas en su sitio de donde cogió, ya llegado a la casa meriendan el rico patachi" (*Minka* 12: 16).

Como puede advertirse, a excepción del quechuismo *mincado* (de *minkay* 'contratar los servicios de una persona'), los demás aparecen o traducidos mediante sus heterónimos castellanos (tal los casos de *shuka* 'surco' y de *muburqaq* 'la que siembra', de *muhu* 'semilla' y -q 'agentivo' más el artículo -kaq, lit. 'a que echa semilla' o definidos mediante una explicación. De esta manera se sabe que la *pichana* (de *pichay* 'barrer') es el "barredor de terroncito que abre bien ancho la apertura del zurco". Definido así es muy poco lo que se puede entender ciertamente, pero por fortuna en un pasaje previo del texto se nos da la siguiente definición: "palitos chicos amarrados en conjunto para abrir amplio el surco", que se colocan "por la parte de su reja [del arado]". Esta definición, con la ayuda del dibujo ofrecido en la misma página, nos permite la comprensión del objeto descrito: se trata, pues, de un dispositivo consistente en un haz de palitos que se atan sobre la reja del arado de modo que ésta pueda abrir los surcos más o menos anchos dependiendo del largo de los palitos. De otro lado, la *piwaq* (en el texto aparece por errata como *piwan*) es definida como la "hechadora de maíz en el srhúka abierto", es decir

es la persona (mujer en este caso) que se encarga de colocar las semillas de maíz en los surcos. Asimismo, el *hala-pampay*, definido como "tapar con los pies el srhúka de maíz", alude a la acción de cubrir la semilla de maíz enterrándola en el surco con la ayuda de los pies. Del mismo modo se explica la acción del *mulupay* (de *mulu* 'semilla' y del repetitivo *-pa*) como "[echar] las habas en el zurco de maíz hechado", que, aunque tautológicamente definido, consiste en intercalar la siembra de habas en los surcos previamente sembrados de maíz (lo que se conoce con el nombre técnico de "siembra intercalada"). Ahora bien, *manyanchay* (de *manya* 'orilla', *-n* 'partitivo' y *-cha* 'verbalizador') se nos dice que consiste en "complementar el srhúkay con el allachu grande, por los lados de los bordes de la chacra". Según ello, la operación consiste en "redondear" el sembrío de todo el perímetro de la chacra, en cuyos bordes no pueden abrirse surcos con la yunta sino con la ayuda de un pico (tal el *allachu*). Finalmente, el *talpuchigu* (es decir, *talpuchikuq*; de *talpu-* 'sembrar', *-chi* 'causativo' y *-ku* 'benefactivo', con sonorización propia de la zona, y *-q* 'agentivo', cuya realización en la forma de una oclusión glotal ha sido pasada por alto por el narrador) viene a ser "el que se hizo sembrar maíz en su chacra", es decir la persona que hace sembrar en general, pero que en el relato aparece como haciendo que le siembren maíz.

El texto demuestra así que el relato sobre una actividad típica como la siembra de maíz (o cualquier otra actividad en el mundo rural), cuando es ofrecido en castellano, no puede prescindir del quechua, que, como dijimos, es el vehículo natural de tales contenidos: de allí la inevitabilidad del préstamo léxico, que, una vez introducido, se emplea libremente, incluso castellanizándolo, como en los casos de *shukador*, *minkado*, etc. Como bien lo advierten los investigadores mencionados, los términos quechuas traducidos pierden su fuerza denotativa y connotativa y se descontextualizan. Tal ocurre, por citar un ejemplo, con el paralexema *luna nueva*, para traducir *mushu-quilla* (es decir, *mushuq-killá*), pero al hacerlo pierde toda su connotación, pues en quechua "tiene un mensaje más rico, que quiere decir: luna convaleciente, recién nacido [sic], débil, inconsistente, etc., lo cual posibilita una mejor explicación" (*Minka* 15: 4). Sólo así entendemos por qué el campesino evita la siembra cuando hay luna nueva: los sembríos resultarán estériles; de allí que

haya que esperar que se torne llena, es decir *pula*: entonces los sembríos tendrán vigor y producirán al máximo.

De esta manera, los textos de *Minka* constituyen un rico arsenal lexicográfico. En efecto, no sólo aparece allí un enorme caudal léxico no registrado hasta la fecha sino que, en muchos casos, conforme vimos, se ofrecen definiciones que responden a un control semántico hecho "desde dentro", es decir a partir del conocimiento y la experiencia vital de los hablantes.

En prueba de lo último, quisiéramos citar la definición detallada, casi enciclopédica, del término *mallichiy*, ofrecida en la contratapa posterior del No. 23 de la revista, y con ilustraciones, para una mejor y total comprensión. Para ello, comencemos señalando que, tal como aparece en los vocabularios mencionados, *malliy* y su derivado *mallichiy* se traducen simplemente como 'probar o gustar algo' y 'hacer que alguien pruebe algo', o más precisamente 'convidar'. Veamos ahora la definición que trae la revista, gracias al aporte de uno de sus colaboradores. Se dice allí:

"El 'mallichí' es una costumbre que consiste en 'hacer probar alimentos cocinados o crudos'. En ocasiones como: [a] nacimiento de la cría de la vaca, con la leche 'corta' o 'kuñun'; [b] preparación de la chicha de jora (el upi); [c] la pachamanca o 'watya'; y [d] matar el chancho o carnero ('kuchi' o 'uwish-tripi'). Se lleva la ración de casa en casa: para evitar el 'munapay' (antojo) de las gestantes y no provocar el 'shullo' o aborto. Los 'mitrash' (tacaños) viven marginados por la comunidad en toda ayuda colectiva".

La voz *mallichiy* resulta siendo así toda una institución andina cuyo rol fundamental consiste en garantizar y reforzar los vínculos sociales y la reciprocidad entre los miembros de la comunidad. Nótese, de paso, cómo la definición del término exige simultáneamente el recurso a nuevos conceptos (como el del *munapay* o 'mal de antojo' y el consiguiente *shulluy* o 'aborto'), que a su vez tienen que ser explicados o precisados mediante la traducción o la heteronimia (que se proporciona entre paréntesis). Salvando las imprecisiones y suprimiendo algunos detalles irrelevantes, he aquí una hermosa definición del concepto del *mallichiy*, que ya quisiéramos encontrar en cualesquiera de los diccionarios quechuas existentes. De manera

puramente intuitiva y sin proponérselo, *Minka* nos ofrece una buena pauta de cómo deberían elaborarse los futuros diccionarios quechuas.

### 3.2 De la traducción a la cita directa

A partir del No. 10 de la revista se advierte un cambio en los textos, sobre todo en aquellos en los cuales se ofrecen estampas de la actividad agrícola, o se relatan costumbres y creencias relacionadas con la vida campesina. El discurso, que antes se vehiculizaba a través del castellano rural, taraceado de quechuismos inevitables, ahora aparece por momentos entretejido por el quechua: se trata de lo que se conoce con el nombre de "cambio de código", sólo que esta vez se da en el registro escrito y no en el oral, que suele ser su canal ordinario (pero no se olvide, por otro lado, que los textos buscan calcar la performance oral). El paso de una lengua a otra es entonces un nuevo recurso empleado para conseguir una mayor naturalidad en el relato: se busca reproducir la realidad, para reflejar precisamente la situación diglósica descrita. En una situación tal, el cambio de código — el apearse de una lengua para cabalgar en otra — está dictado por una serie de factores, entre los que destacan el tema de la narración y, naturalmente, los interlocutores. De esta manera, la lengua quechua, frenada e impedida — salvo en el nivel léxico — en un principio, logra romper la barrera diglósica para alternar con el castellano, consiguiéndose un vehículo lingüístico entrelazado, muy similar al discurso guamanpomiano. Asombra constatar, así, la reiteración de un estilo discursivo, luego de más de 350 años de empleado por el ilustre "motoso" de la historiografía peruana. Además, debe observarse que también en la revista *Minka* el texto escrito y el visual se dan la mano, enriqueciéndose mutuamente, en verdad constituyéndose en lecturas paralelas.

Obsérvense, en prueba de lo dicho, los siguientes pasajes del relato titulado "Acshu talpuyninchik", cuya traducción ofrecida debajo es "Nuestra siembra de papa" (cf. *Minka* 17: 27). En pleno preparativo para trasladarse al campo, la anciana Delfina, que "está incapacitada para realizar trabajos físicos, [...] en cambio tiene mente ágil, *imactapis yalpalayan*. Va haciéndoles recordar [a sus hijos y nietos] *jamam uhuanquichu milcapayquicunacta, jay Eliasca manam*

*cuca tratrayta ni upyayta munanchu!* (¡no se olviden de llevar fiambre; al Elías no le gusta chacchar coca ni tomar!). (Subrayado nuestro). Ya en la chacra, los bueyes aradores (el "Chivillo" y el "Bayo") se ponen ariscos y amenazan pelearse. Teodora advierte entonces: "*¡Pilli, jaycunacta chapiluy!*" (¡Feliciano, sepáralo a pedradas!); pero don Elías da una contraorden: "*¡Ama manchachicho, jina pishipacuchun!*" (¡No lo asustes, que se cansen así!). Luego comenta: "Es bueno hacerlo jugar antes, porque ya cansaditos se les puede amarrar al yugo fácilmente. Además no van a estar jaloneando cuando se está arando. ¡Mansitos van a estar!" (subrayado nuestro).

Como se ve, los pasajes en quechua son citas directas, tomadas de labios de los personajes, y cuyo parafraseo (no traducción) se ofrece de inmediato. En un caso, sin embargo, el narrador cambia de código, y comenta directamente en quechua: ello ocurre cuando nos dice que la anciana Delfina, aunque débil ya para las faenas del campo, no olvida las cosas que deben alistarse para el laboreo: *imaktapis yalpalaykan*. En este caso no se ofrece traducción alguna, pero la oración, que significa "anda acordándose de todo", no hace sino recapitular y resumir lo dicho previamente en relación con la habilidad de la anciana.

Como muestras de citas directas, pero igualmente insertas dentro de un texto castellano comentaremos dos pasajes, muy interesantes no sólo desde el punto de vista formal-estilístico sino sobre todo por el significado de los mismos dentro de lo que suele llamarse la "religiosidad andina". El primero corresponde al distrito de Marco (valle de Yanamarca, Jauja) y el segundo al de Pucará (Huancayo): se trata, por consiguiente, de dos realidades dialectales diferentes, aunque perfectamente inteligibles entre sí (cf. *Minka* 12: 18 y *Minka* 18-19: 27, respectivamente).

En Marco, como en todos los pueblos del valle, se profesa una veneración profunda a la tierra: "hay que pisar su suelo con respeto, persignándose, mirando hacia el cielo y la tierra. El más anciano de la familia, con reverencia dice: *Pacha-mama jamllam japan-familiatam mantianinqui, chaymicanan, ñoja upiashata chaqjchashrata muqashrata, convidata siempre, huatam-huatam allimmicuy jumanayquipaj* (La tierra es quien da los frutos para toda mi generación y que año tras año debo brindarte siempre igual, lo que bebo, lo que mastico y

fumo en señal de agradecimiento, porque tú mantienes a toda mi familia, recibe lo bueno como ofrenda que te doy)".

El pasaje en quechua adolece de una serie de erratas y posiblemente también de algunas inexactitudes en la transcripción, amén del caos ortográfico reinante. El texto, reinterpretado y normalizado es el siguiente (aquí y en citas semejantes, los préstamos del castellano irán en cursivas):

"Pacha mama, qamllam llapan *familyaata mantiniy*kanki; chaymi kanan ñuqa upyashqaata, traqtrashqaata, mukashqaata, *kumbidak simpri*, watan-watan alli mikuy qumaanaykipaq"

En Pucará, así como en los demás pueblos, se venera al insecto conocido como mariquita, y que en el quechua local recibe los nombres de *mama-chucha*, *puqutinway* o *puqu-tinkuy*. Se le considera como la mensajera de la buena cosecha: de allí su nombre, que significa literalmente "el punto (el 'encuentro') de la maduración". En el relato, dos niños van a la sementera, enviados por la madre, a coger las mariquitas que ella vio el día anterior para llevarlas a los sembríos de modo que trasmitan su bendición. Dice el pasaje, que esta vez ofrecemos en versión normalizada, siguiendo los cánones del alfabeto oficial válido para el huanca:

"¡Mama puqu-tinkuy! Qammaa *siilupi taytacha* katramushunki, mikuy-kunakta puquchinaykipaq. *Partikuyari bindisyunniykita* llapa-llapa mikuykuna qishpinanpaq. ¡Halallaa kachun ari, akshullaa kachun ari! *Taytacha* allin allinta puquchillay talpuykunakta, ayllullaakunapta, malka-masillaakunapta. ¡*Ruygullaata* traskikullay, *taytay! Misirikurdyak*-tam mañakullak, *al fin* huchayuqpis, mana huchayuqpis lliwmi chuliyki kanchik. Manamaa *wardakuyta* atipapaakuuchu, *simprimaa* huchaman palpuykalkaa. Imanaw kalpis, qampa lulashqaykitr kapaakuu: *furti, diibil*, wañurinku *kurasunniyuqkunakta*. Ama ari qunqapaakamaychu, ama ari katraykapaakamaychu *distiinuuman*".

Asombrosamente, los textos citados parecen entresacados directamente de los expedientes sobre juicios de idolatrías, como los publicados por Duviols. Compárense, por ejemplo, con el siguiente pasaje (cf. Duviols [1656] 1986: 66), aunque aquí se habla más bien de

"hechicerías" y "embustes", vocabulario propio de los fanáticos extirpadores:

"Y asimesmo a bisto [el testigo] que esta Carua Francisca Cocha Domingo China Chaupis Pedro Rimay Malqui Juan Malqui Yanac Francisca Poma Carua Xptoual Runto Isabel Muchuy todos son echizeras enbusteras y echan suertes con arañas y son quando uno esta muy al cabo para sauer si a de morir o no quando no lluebe si a de llober o no y los puquios an de tener agua o no. Los susodhos cogen unas arañas pequeñas y las ponen en la mano y hacen conjuro adoran a Libiac al sol y le disen estas palabras: *Yaya Punchao yaya Libiac puchayquita comay orcoyquita comay ca[n]mi puchaiyoc canquin orcoyoc canqui maquiqui[c]ta comay* Señor Libiac señor Sol da a estas uestras criaturas. Y diciendo estas palabras las arañas leban tan todos los pies o manillas y entonces el dho echizero be si le falta algun pie o mano que leban tan y si es el derecho es mal aguero y dize que morira el enfermo y secaran los puquios y si es de pie o mano izquierdo el suceso sera bueno el enfermo no morira los puquios tendran agua [...]"

Como en los viejos expedientes de Cajatambo, los campesinos del valle no han olvidado sus plegarias a la madre-tierra y a sus mensajeros benéficos, pues de ellos depende su propia existencia. Dichas invocaciones persisten, a no dudarlo, en la medida en que se transmiten en la lengua ancestral. Una vez más: lengua y cultura como las dos caras de una misma medalla.

#### 4 Entre el quechua y el castellano: la angustia del mestizo

Así rezaba un pequeño artículo de Arguedas (1939), en el que describía sus propias vivencias de escritor mestizo ante el conflicto que significaba expresar su mundo interior a través de una lengua que no era sentida como propia, y, sobre todo, que "no [decía nada] del paisaje". Dicho conflicto expresivo se resolvería, según el autor, mediante la forja de un castellano híbrido, cuyas primeras manifestaciones las veía él entre sus alumnos mestizos del colegio Mateo Pumacahua de Canchis (Cuzco). De esta manera, Arguedas entreveía la formación del castellano andino, que se gestaba sin embargo desde los primeros años de la colonia, teniendo en Guamán Poma, Santa

Cruz Pachacuti y Francisco Tito Yupanqui a tres ilustres paradigmas del hablar motoso (cf. Cerrón-Palomino 1990, 1992).

Pues bien, la mayoría de los textos de *Minka* constituyen precisamente magníficos ejemplos del conflicto lingüístico señalado. Como se dijo en la sección 3, para entablar una comunicación fluida con el campesino del valle era necesario sintonizar su propio registro dialectal: en el mejor de los casos, y donde el quechua sigue vigente, en esta misma lengua; y donde aquél ha dejado de emplearse, a través del castellano rural. Descartado el quechua, sin embargo, como vehículo único de expresión escrita (aspecto que también fue puesto en tela de juicio acertadamente en la revista), quedaba el castellano rural, reñido con la norma de la modalidad urbana, y, por consiguiente, desterrado del uso formal escrito (a menos que pasara por la purga previa del normativista). Dicha variedad, estigmatizada en los textos profilácticos (cf., por ejemplo, Arauco Aliaga 1984), aparece sin embargo reivindicada: se trata de la *chawpi-lengua* o "media lengua", común entre los campesinos de los valles interandinos del Ecuador y de las zonas quechuas de Bolivia. Esta media lengua, que la escuela busca erradicar las más de las veces infructuosamente, constituye no obstante, por decirlo así, la materia prima que nutre y ahorma al castellano andino que, ante el desborde popular y la recomposición social de las urbes, va arrinconando al castellano académico-normativo peruano, en franco proceso de retirada (Rivarola 1990: Cap. VII). Nótese, por lo demás, que esta misma interlengua, pero añejada por el paso de los siglos, constituye hoy día el deliquio y reguste de los estudiosos de la cultura andina: nos referimos a la prosa del cronista indio Felipe Guamán Poma, considerada como una muestra de "behetría mental" por algunos hispanófilos como Porras Barrenechea (1948).

Como ilustración del castellano rural ofreceremos aquí algunos pasajes seleccionados arbitrariamente (pues, en verdad, lo mejor habría sido transcribir íntegramente los textos involucrados; pero cf. con nuestra cita y los comentarios respectivos proporcionados ya en 3.1), pertenecientes, respectivamente, a las zonas sur (Pucará) y noroeste (Huarisca) de Huancayo. Los ejemplos del primer punto han sido entresacados del relato "Una banda de músicos con la papa corneta", de Juan Rojas Medrano (cf. *Minka* 17: 32). Así tenemos:



- (1) "Al verse descubierto [el maestro de música jugando con los muchachos] se *piñacuba* (molestaba) un poco y se iba, murmurando".
- (2) "Todas las veces que íbamos [al sembrío de papas] *llusr-cábam* [tanteábamos] con ambas manos, despacito, con cuidado, para saber si nuestra corneta estaba grande".
- (3) "Otras veces yo era paciencioso, él [su hermano] hacía *pasalichir* (se sobrepasaba). Entonces se armaba el lío".
- (4) "[...] los mayores trataban de agarrar nuestra papacorneta con la intención de *llaquichirnos* (entristecernos) y hacernos llorar, pero después de un rato nos la devolvían".

Nótese que, con excepción del ejemplo (2), los quechuismos insertados aparecen con su traducción al lado. En tal sentido, uno se pregunta qué razón hay para no evitarlos (y conste que el texto ha sido "normalizado" ya, en parte al menos, por los redactores, a juzgar por la restitución de algunas concordancias), de manera de ofrecer un texto castellano más "limpio". La respuesta tiene que ver, indudablemente, con la fuerza expresiva que conllevan los vocablos quechuas en comparación con sus versiones castellanas, que además no traducen fielmente en cada caso los matices semánticos de aquéllos: para conseguir esto habría sido necesario un esfuerzo descriptivo de naturaleza perifrástica que hubiera desembocado en un fraseo sobrecargado e inexpressivo. De hecho, por ejemplo, en (2) la expresión *llushcábam* (del quechua *llushkay* 'tentar con las manos algo encubierto') quiere expresar la acción consistente en "introducir o deslizar las manos bajo las matas de papa para palpar el estado de madurez de los tubérculos", en este caso de aquellos que tienen la forma de una corneta.

Los ejemplos correspondientes al segundo punto — el de Huarisica — corresponden a los pasajes "Trabajando el ulay con los niños" (*Minka* 18-19: 14) y "Gastos de la cosecha [de papas]" (*Minka* 20: 11), de Jesús Lindo Revilla. En ellos se leen:

- (1) "La familia, sobre todo con los *chiuches* (niños) de 5 a 10 años, salen con sus animales a las partes altas donde existen *muchaa*s (espacios libres en la pateadera de sus parcelas), para *verdepachir* (darles pasto fresco) a sus burros y vacas".

- (2) "La cosecha ha sido más trabajosa. No hemos necesitado buscar gente ya que vinieron todos los que tenían señalado sus *shuñay* o *kurmaychakuy* (buscar papas grandes). Para *tiklar* (voltear) la papa, llegaron [los] compadres con sus toros para pagarles en papa".

Como habrá podido advertirse, las glosas ofrecidas al lado de los quechuismos no son de gran ayuda para comprender a cabalidad el contenido de los pasajes citados. En efecto, en (1), comenzando por el título del pasaje, cuya palabra *ulay* requiere de una aclaración (en este caso, *qulay* significa 'trabajo de deshierbe', consistente en limpiar los sembríos de malezas), las expresiones *muchaa* y *verdepachir*, pese a sus glosas, aparecen imprecisas.

De hecho, la definición del primer término (en verdad *muchaq*) aparece oscurecida al mismo tiempo por la palabra *pateadera*, que en castellano general podría interpretarse a lo sumo como 'lugar donde se patea', y que, por consiguiente, requeriría a su turno de una glosa especial. El segundo término, por su parte, si bien porta una raíz de origen castellano — verde —, aparece tematizado con los sufijos verbales derivacionales *-pa* 'repetitivo' y *-chi* 'causativo': como se ve, un híbrido perfecto. Nótese, pues, que para entender plenamente el pasaje comentado es necesario parafrasear dichos conceptos (además de señalar que *chiwchi* significa originariamente 'pollito'): *muchaq* o, mejor, *muchaqkuna* (de allí la pluralización castellana de la voz quechua en el ejemplo) son los linderos que separan unas chacras de otras, lo suficientemente amplios como para poder caminar por ellos y donde crece el pasto libremente de modo que pueda apacentarse en él. Tales bordes no sólo corresponden, como dice el relator, a la parte posterior de los terrenos (*pateadera* alude en principio a la parte posterior de una cama, es decir la opuesta a la cabecera) sino a cualquiera de los contornos. La acción de *verdepachir* consiste en hacer que los animales coman de los follajes tiernos que crecen en los linderos, generalmente luego de haberse alimentado de otras cosas, a manera de relleno fresco.

Cuanto al segundo pasaje, los conceptos quechuas de *shuñay*, *kurmaychakuy* y *tiklay*, no obstante la glosa respectiva para los dos últimos, aparecen igualmente vagos e incompletos. En efecto, los dos primeros aluden a formas de recompensa en el trabajo agrícola: uno de contenido genérico y otro de alcance más específico. Así, el

*shuñay*, en el laboreo específico de la cosecha, consiste en la separación que hace el dueño de chacra de alguna porción del sembrío (destinando algunos surcos, por ejemplo, o, cuando se tiene toda la papa cosechada, reservando cierta cantidad de ella) como recompensa por el trabajo (no asalariado) de una persona. El *kurmaychakuy* (de *kurmay* 'papa que sobresale por su tamaño', más el verbalizador *-cha* y el benefactivo *-ku*), por su parte, consiste en la licencia que obtiene el trabajador (el no asalariado) de poder separar para sí los tubérculos más grandes que encuentre durante la faena: el *kurmay* es, pues, como un premio o galardón del más empeñoso en el trabajo; es decir, hace las veces de un "sebo". Finalmente, la acción de *tiklar* (nótese el reemplazo del infinitivo *-y* por el correspondiente *-r* del castellano), que aparece glosada como 'voltear' permanece igualmente confusa, puesto que la glosa no alcanza a aclarar nada: 'voltear la papa' puede hasta interpretarse como cambiarla de posición simplemente. La acción aludida en el pasaje consiste en la propia cosecha de papas con la ayuda de una yunta: el arado penetra bajo las matas removiéndolas de raíz, de forma que éstas y los tubérculos quedan expuestos hacia arriba al par que las matas aparecen enterradas: tal el "volteo", que no es sino una de las modalidades de la cosecha de tubérculos.

Como puede apreciarse, el castellano rural andino surge del empleo paralelo, "en yunta" (como dirían los campesinos chuquisaqueños, según testimonio de nuestro amigo Pedro Plaza), de las dos lenguas en conflicto. La norma urbana del castellano lo dequechuizará en parte, a través de la escuela y de otros agentes de cambio como los medios masivos de comunicación; pero dicha nivelación en favor de formas dialectales más generales sólo se hará en relación con las manifestaciones sociolingüísticamente más marcadas, como suele ocurrir, no pudiendo eliminarse otros rasgos de naturaleza más abstracta y fundamentalmente semánticos: es por esta vía que el castellano peruano va andinizándose sensiblemente (cf. Cerrón-Palomino 1990).

Ahora bien, tampoco el quechua se libra de influencias castellanas, aunque éstas sean de menor cuantía, más allá del léxico, sobre todo del llamado "cultural". En este caso también, sin embargo, es el bilingüe con mayor exposición al castellano quien suele saturar su quechua de castellanismos muchas veces completamente innecesarios.

Tal es el empleo de voces como *similla*, *surku*, *timpu* (temporada), *pariiba*, *gustu*, *balur* (fuerza), etc., para las cuales no faltan términos quechuas de abolengo: *muhu*, *shuka*, *mita*, *masa*, *munay* y *kallpa*, respectivamente. Pero no sólo eso, pues, tal como sucede en el castellano rural, aquí también nos topamos con casos interesantes de hibridación del tipo *taklliiru*, *chakmiyay*, *waniyay*, *wapiyay*, etc. La primera voz puede pasar por castellanismo, sin embargo, toda vez que *taklla* no es propia del quechua huanca (aquí el término equivalente es *shuki*), habiendo ingresado a él a través del castellano; pero la derivación normal en quechua sería en todo caso *takllaq* y no con el derivativo castellano *-ero*. Los tres términos restantes provienen del quechua local, pero previo reajuste derivacional en el castellano lugareño: en efecto, los verbos *chakmay* 'preparar el terreno, barbechar', *wanuchay* 'echar abono, abonar' y *wapyay* 'alardear dando voces' fueron incorporados al castellano como *chacmear*, *guanear* y *guapear*, que luego reingresan al habla quechua de los bilingües como *chakmiyay*, *waniyay* y *wapiyay*.

Debe señalarse, finalmente, que la naturaleza de los ejemplos ofrecidos constituye de por sí un buen índice de las relaciones asimétricas que guardan entre sí el castellano y el quechua (y, dentro de éste, entre el sureño y el huanca) en el contexto diglósico. En efecto, en tanto que los hispanismos del quechua (en este caso los ejemplos citados específicamente) son prácticamente superfluos (no enriquecen sino más bien empobrecen al quechua), no puede decirse lo mismo de los quechuismos del castellano: aquí se está frente a un verdadero enriquecimiento léxico-cultural del habla castellana local, y por consiguiente de ninguna manera pueden ser considerados superfluos (ya se vio la insuficiencia de las glosas ofrecidas). En el primer caso estamos indudablemente ante los efectos de la relación de subordinación que el quechua guarda respecto del castellano. Dicha subordinación se compensa, sin embargo, en el "desquite" con los quechuismos del castellano en tanto el tópico de los textos gire en torno a la cultura andina. Porque, como se dijo, en las esferas culturales propias del mundo occidental el avasallamiento léxico del castellano no tiene límite, sobre todo cuando los hablantes de la lengua dominada no toman conciencia de la necesidad de asumir una postura de defensa idiomática, y, más bien, sucumben ante la ver-

güenza cultural y lingüística, estimulada y alentada por la escuela tradicional.

## 5 Conclusión

Para terminar con esta presentación, séanos permitido destacar, a manera de conclusión, algunos de los puntos más significativos que se desprenden de la lectura de las páginas de la revista *Minka*, especialmente en relación con su esfuerzo por tratar de tender un puente comunicativo más fluido entre los promotores del cambio, provenientes de la ciudad, y los miembros de la sociedad tradicional campesina.

En primer lugar, debemos mencionar la constatación del hecho de que todo intento serio por revalorar la cultura andina ancestral pasa por la reivindicación idiomática. La revaloración de una cultura "traducida" en lengua oficial constituye, en verdad, una deculturación. Creemos que los científicos sociales, que a menudo se desentenden de la lengua, debieran reflexionar más seriamente sobre ello. En segundo término, debe destacarse la defensa lingüística asumida, gradualmente, en favor del quechua, casi siempre soslayada por los investigadores (que, siendo extraños a la lengua, no se identifican con ella). La lealtad idiomática se manifiesta no solamente formulando discursos en torno a la lengua sino, sobre todo, escribiéndola, es decir haciendo de ella un vehículo formal de comunicación. En tercer lugar, importa asimismo constatar el esfuerzo desinhibido por reivindicar el castellano regional, y, más específicamente, el rural. Lejos de "blanquear" dicha variedad (aunque fuera inevitable en algunos casos), traduciéndola en un castellano más castizo y académico, los redactores de la revista la emplean, por lo general, en toda su genuina y espontánea manifestación, para horror de los puristas. Lo que nunca comprenderán los normativistas a rajatabla es que tal castellano es apenas diferente del que manejaron los ilustres cronistas indios Felipe Guamán Poma y Joan de Santa Cruz Pachacuti, cuya lectura resulta no sólo gratificante sino también atractiva (¿como producto de su venerable antigüedad únicamente?). Finalmente, en el aspecto puramente lingüístico, las páginas de *Minka* constituyen un precioso arsenal de materiales para el estudio no sólo del castellano

andino sino también del propio quechua, en este último caso sobre todo en el campo léxico-semántico, parcela muy pobremente comprendida aún dentro de la quechuística.

## Bibliografía

- Arauco Aliaga, Domingo (1984): *Primeros estudios del castellano en la sierra central*. Huancayo: Empresa Editora "La Voz de Huancayo" S.A.
- Arguedas, José María (1939): "Entre el kechwa y el castellano: la angustia del mestizo", en: *La Prensa* (Buenos Aires). Reimpreso en Kapsoli, Wilfredo (ed.) 1986: *Nosotros los maestros*. Lima: Editorial Horizonte, 31 - 33.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1989): *Lengua y sociedad en el Valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1990): "Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la motosidad en el Perú", en: Cerrón-Palomino, Rodolfo y Solís, Gustavo (eds.): *Temas de lingüística amerindia*. Lima: Talleres Ed. Gráf. S.R.L., 153 - 180.
- (1992): "La forja del castellano andino o el penoso camino de la ladinización", en Hernández Alonso, César (Comp.): *Historia y presente del español de América*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Pabecal, 201 - 234.
- Duviols, Pierre (ed.) (1986): *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: C.E.R.A. "Bartolomé de las Casas".
- Guamán Poma de Ayala, Felipe [1615] (1980): *El primer corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI. 3 Vols.
- Porras Barrenechea, Raúl (1948): *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A.
- Rivarola, José Luis (1990): *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.